

Le destin de Lia

Histoire individuelle et identité collective dans le *candomblé* de Bahia*

Michel AGIER**

L'ORDRE DES *ORIXÁS*¹

À la fin du mois de juillet 1992, dans le quartier d'Engenho Velho de Federação, à Bahia, huit jeunes femmes firent leur première sortie d'initiées (*iaos*) dans la salle de cérémonie du temple (*terreiro*) dirigé par Lia, jeune mulâtresse bahianaise. Une assistance nombreuse et hétéroclite s'était retrouvée là : des parents, des amis, des membres du *terreiro* voisin, des gens du quartier, des candidats aux élections municipales en campagne, des touristes Noirs américains, des militants du mouvement noir bahianais, des étudiants et professeurs universitaires... et de nombreux enfants du quartier. Il y avait au total entre 150 et 200 « spectateurs » pour une vingtaine d'« acteurs » (bien que les rôles ne soient pas en ces termes strictement établis). Les uns se pressaient sur les bancs autour de la grande salle ou, faute de places assises, s'adossaient aux murs (un côté pour les femmes, un autre pour les hommes). Les autres restaient dehors, pour se détendre, pour saluer des connaissances et converser, dans la cour de la maison ou dans le bar d'en face. De chaque côté de la maison, enfants et adultes se bouscuaient

* Le terme *candomblé* désigne le système religieux afro-brésilien à Bahia. Les termes utilisés dans ce milieu religieux sont *yoruba* ou portugais. On en donnera systématiquement une traduction française, pour faciliter la lecture, mais en sachant qu'on ne fait souvent qu'en rendre très approximativement le sens. Merci à Doris Bonnet, Marie-José Jolivet et Kadya Tall pour leurs commentaires précieux d'une première version de ce texte.

** Anthropologue, chercheur Orstom au Shadyc, ÉHÉSS, 2, rue de la Charité, 13002 Marseille.

¹ *Orixá* est le terme *yoruba* désignant les divinités en général. Par ailleurs, chaque divinité est désignée par un nom propre (Xangô, Oxalá, Obaluaê, etc.) qui peut être suivi de l'indication de sa « qualité » (un de ses avatars, par exemple Xangô-Airá qui est la forme vieille de la divinité Xangô). Outre qu'on attend de lui qu'il transmette de la « force » essentielle (*axé*), chaque *orixá* est doté de ses propres mythes de divinisation, de ses représentations imagées et d'un archétype de comportement relationnel, qui le rendent particulièrement anthropomorphe et propice à l'établissement de relations et d'identifications avec les humains.

aux fenêtres de la grande salle pour « épier » ou « apprécier » la fête².

Dans leurs danses, les nouvelles initiées étaient guidées par Lia, leur toute jeune mère-de-saint³, assistée de sa sœur⁴. Chacune des huit *iaos* était soutenue par une *ekede*⁵. Elles étaient aussi observées, voire accompagnées dans leurs premiers pas, par quelques sœurs-de-saint et autres vieilles dames notables du *terreiro* voisin. L'ensemble de la scène se joua des heures durant, un soir sur deux, pendant plus de deux semaines⁶. La fête était rythmée par le son des tambours (les *atabaques*), dont la vibration et la force d'envoûtement étaient modulées par les joueurs selon la « force » des *orixás* appelés et accueillis.

Il y eut neuf sorties en tout : sept correspondirent aux « obligations » de chacune des huit nouvelles initiées — deux d'entre elles étant filles de la même divinité —, et les deux autres, rituellement, furent des hommages, le premier jour à Xangô (c'est toujours le premier honoré) et le dernier jour à Oxalá, divinité associée à l'idée de création et qui « vient toujours en dernier », dit Lia, pour fermer le cycle.

L'ordre de présentation des neuf *orixás* successivement honorés lors de ce rituel de sortie des *iaos* respecta exactement celui du calendrier des fêtes annuelles du *terreiro* — qui va de fin janvier à fin mars. De la même façon, il fut reproduit, en condensé, chaque soir de ce cycle d'obligations, dans l'ordre par lequel se présentaient les nouvelles *iaos* dans la ronde de la salle de cérémonie : 1) Xangô (c'est l'*orixá* maître de ce *terreiro*) ; 2) les *orixás* masculins (Ogun, Oxossi, et à nouveau Xangô dans la sortie des *iaos*) ; 3) les *orixás* féminins (Iansã, Iemanjá, Oxum) ; 4) Oxalá⁷. Et c'est enfin en reprenant le même ordre

² *Espiar* et *apreciar* sont des termes consacrés, dans le langage commun des adeptes du *candomblé*, pour parler de l'assistance floue, qui inclut divers degrés de proximité et de connaissance. À une personne venue pour « apprécier » une fête, il peut arriver de « tomber » en transe. Et la vieille mère-de-saint (chef spirituel) du *terreiro* voisin dit être souvent venue dans le temple dirigé par Lia pour « épier » la maison de sa jeune amie.

³ *Mãe-de-santo* en portugais, *ialorixá* en yoruba.

⁴ Il s'agit de sa sœur consanguine qui est aussi la « petite mère » spirituelle (c'est-à-dire l'assistante de la mère-de-saint) du *terreiro*.

⁵ Membre, non initiée mais généralement expérimentée et bien informée, de la communauté du *terreiro*, dont une des fonctions est d'assister et soutenir (physiquement) les filles-de-saint (*iaos*) avant, pendant, et après la transe.

⁶ Cette durée correspond aux dix-sept jours conventionnels du rituel de l'initiation dans la tradition *nagô* de Bahia, tel que ce rituel est rendu, dans une description exhaustive et détaillée, par Pierre VERGER (1981 : 36-69).

⁷ La neuvième divinité de la sortie des *iaos* ne figure pas dans le calendrier rituel du *terreiro* mais c'est l'*orixá* d'une des huit filles-de-saint de Lia. Comme cette divinité est Oxumaré (moitié masculin, moitié féminin), elle s'est exactement intercalée entre les divinités masculines et féminines, arrivant donc en cinquième position. Bien sûr, on ne mentionne ici que les divinités manifestées lors de la sortie des *iaos* et non toutes celles qui sont célébrées lors des fêtes du calendrier annuel.

que la mère-de-saint présenta ses nouvelles initiées aux joueurs de tambour avant d'entamer le chant qui appelle leur orixá, tout de suite accompagné par les percussions et amplifié par les voix de l'assistance. Plus ou moins vite et d'une façon plus ou moins spectaculaire, selon leur caractère et selon l'ardeur des percussionnistes et des participants, les *orixás* se manifestèrent sur leurs filles par la transe.

Tout le monde reconnut le grand succès de cette première sortie du premier *barco*⁸ de Lia, commentant les prouesses des *orixás* descendus sur les jeunes initiées et aussi, plusieurs fois, sur des membres de l'assistance⁹. On commenta longtemps la beauté des parures et, bien sûr, le charisme tranquille et la force de volonté de Lia qui avait réussi cette première grande sortie publique. Elle avait été fort bien organisée et conforme, affirmait-on, au rituel *nagô* de *Ketu*, tradition affichée par le *terreiro* de Lia.

Quel a été le sens de cet événement ? Si l'on s'en tient à la stricte fonction annoncée, ce fut un rite de passage : des *abiãs* (personnes en phase d'initiation) y devinrent des *iaos* (initiées) intégrant pleinement la communauté du *candomblé*, en acquérant dans le même temps une identité mythique en double (celle de l'*orixá* qui les possède) et une nouvelle identité sociale, résultat d'une sorte de rupture et de renaissance personnelles (AUGRAS, 1992).

En même temps, l'observation des séances successives de ce rite de passage montre qu'il s'est agi, avant tout, de la mise en scène réussie et remarquablement ordonnée d'un des principaux rituels du *candomblé*. Dominée par la rigueur et le respect de normes pré-établies, l'exécution du rituel fut une épreuve autant pour Lia que pour ses initiées. Rien de la mise en scène des trances ne fut laissé au hasard. L'ordre des *orixás* (à l'arrivée des initiées dans la ronde, et à l'entrée en transe des nouvelles *iaos*) reproduisit la même séquence que celle du calendrier rituel annuel, espèce de carte de visite du *terreiro*¹⁰. Le matériel symbolique (nourritures, animaux sacrifiés, tambours, et surtout les nombreux et coûteux vêtements et objets rituels représentant chaque divinité) avait été rassemblé au

⁸ La barque, ou « promotion », des initiées.

⁹ Ce fut surtout le cas avec Xangô, divinité se manifestant symboliquement par la foudre, et qui est tenu ici pour le plus « fort » : ses descentes sont les plus violentes et son *axé* (force) débordant fait bien souvent mouche au-delà de ses fils et filles initiés. Sa forme la plus vieille (Xangô Airá) est la divinité fondatrice de cette maison-de-saint.

¹⁰ Carte de visite au sens littéral puisque, comme beaucoup de *terreiros* le font, celui de Lia inaugura, dès l'année suivante, la divulgation de son cycle de fêtes par la diffusion d'une élégante carte d'invitation. Comme l'a montré Vivaldo da COSTA LIMA (1977 : 5), les cérémonies *calendaires* sont un critère important pour inscrire les *terreiros* comme *groupes de candomblé* et dans la durée.

prix d'efforts et d'aides accumulés pendant des mois. Les cantiques, rythmes et pas de danses de chaque *orixá* avaient été répétés lors d'interminables séances d'apprentissage (les mercredis et fins de semaine) préparatoires à l'initiation rituelle.

Aussi l'émotion intense, qui vint progressivement animer les participants au cours de chaque soirée et au long des dix-sept jours de fête, peut-elle être comprise comme le résultat et la consécration de cette mise en scène réussie d'une harmonie collective. Il est habituel qu'un sentiment d'appartenance communautaire se forme dans de telles soirées de fêtes rituelles où chacun participe aux cantiques, aux rythmes, éventuellement aux transes, et où, finalement, très tard dans la nuit, la nourriture sacrifiée aux divinités est consommée collectivement par les participants. Roberto MORTA (1992 : 51-52) a fort bien décrit cette « communion » rituelle à l'occasion d'une description d'une autre sortie d'initiées, à Recife (Pernambouc, Nordeste du Brésil) :

« La "iaô" fait deux ou trois fois le tour de la salle de danse, tandis que les assistants l'acclament et lui jettent des grains de riz. Mais d'une certaine façon, c'est la communauté, unie par le pacte de la reconnaissance, qui s'acclame elle-même. Après l'annonce solennelle du nom du dieu par le novice (ou par le dieu lui-même), la fête se fond dans une seule transe. [...] Notre être le plus profond jaillit de l'effervescence de la reconnaissance et de la communion. »

Cette composante identitaire du rituel (la reconnaissance partagée et la communion), fondée sur la répétition stéréotypée d'une rencontre réussie entre l'individuel et le collectif (AUGÉ, 1987), s'est trouvée amplifiée par le contexte particulier créé par l'histoire de ce *terreiro* (communément appelé Vila Flaviana) à Salvador et par la biographie de sa prêtresse, la jeune Lia.

En effet, outre qu'elle concluait l'initiation des huit jeunes femmes, cette première sortie marquait aussi la réouverture publique d'une maison-de-saint qui avait été parmi les plus importantes de la ville de Bahia durant la première moitié de ce siècle, et qui était restée presque inactive depuis la mort de sa fondatrice, Flaviana, en 1940¹¹. C'était aussi la première « barque » d'initiées formée par Lia, la jeune mère-de-saint du *terreiro* — elle avait juste trente-trois ans lors

¹¹ Ce *terreiro* porte le nom de l'espace (maisons et autels des divinités, habitations et *mato*, ou « brousse ») associé à celui de sa fondatrice : Vila Flaviana. Le terrain est aujourd'hui très réduit par rapport à ce qu'il était à l'origine ; il ne se compose plus que d'une grande bâtisse (une partie sacrée et une autre d'habitation), quelques autels extérieurs, une courette à l'entrée et un long couloir extérieur. Au-dessus de la porte principale de la maison reste gravée l'inscription Vila Flaviana.

de cette première sortie. Quelques années auparavant, elle avait été désignée, par le jeu des cauris (divination) du puissant *terreiro* où elle avait été elle-même initiée, comme l'héritière spirituelle de sa bisaïeule, Flaviana, à la tête du *terreiro* de la Vila Flaviana.

La sortie rituelle des *iaos* a donc été l'occasion d'un événement local — la réouverture du *terreiro* — qui en a amplifié le sens. Cet événement se dédouble lui-même, dans sa dimension sociologique, en deux ordres de signification : individuel (dans la trajectoire de Lia, la mère-de-saint) et collectif (dans l'histoire du *terreiro* et de la culture afro-bahianaise). Enfin, une dernière question, directement identitaire, est posée par cet événement : *comment devient-on mère-de-saint à Bahia ?* On vient de voir que la réponse à cette question ne pourra être approchée qu'en tenant ensemble les deux points de vue, individuel et collectif : comment Lia elle-même est-elle devenue mère-de-saint ? Et quelles sont les règles, explicites et implicites, du milieu bahianais du *candomblé* en ce domaine ?

En cherchant la réponse à ces questions, on verra que l'ordre des réseaux — dans lequel le parcours de Lia s'est inscrit — fonctionne comme une réplique sociologique de l'ordre minutieux et rigoureux du rituel de l'identification mythique que l'on vient de présenter.

L'ORDRE DES RÉSEAUX

Lia est fille-de-saint depuis l'âge de seize ans (en 1975) et mère-de-saint, officiellement, depuis qu'elle a trente-deux ans (en 1991). Toutes les dimensions du chemin personnel déjà accompli (scolaire, professionnelle, résidentielle, matrimoniale) paraissent, aujourd'hui, avoir été soumises à son destin religieux. L'examen de ce destin nous renvoie, en fait, à l'histoire d'une lignée et à un tissu de relations familiales qui ont, tout à la fois, structuré sa socialisation, formé ses dispositions pour l'interprétation symbolique des douleurs et des malheurs et, très littéralement, guidé ses pas.

Il nous faut donc d'abord retracer, brièvement, l'histoire du *terreiro* dont elle est aujourd'hui la prêtresse, histoire qui nous fait remonter à une ancêtre familiale, la bisaïeule de Lia (mère du père de sa mère) : Flaviana, née en 1846, fondatrice (peut-être vers 1875) d'un *terreiro* de *candomblé* de tradition *nagô* à Bahia. Flaviana a fait partie des grandes prêtresses de Bahia au début de ce siècle. Elle fut très liée aux plus fameux pères et mères-de-saint du *candomblé* bahianais, en particulier à celle qui était à l'époque la mère-de-saint du temple de la Casa Branca¹², celui-là même où, un demi-siècle plus tard,

¹² La célèbre Maximiana, dite *Tia Massi* (Tante Massi).

Lia allait être elle-même initiée. Visité et mentionné par divers anthropologues, son *terreiro* est connu pour avoir été très animé et convivial¹³. La maison, déjà connue dans les années trente sous le nom de Vila Flaviana, bien que pauvre, était très vivante. Vingt personnes y habitaient en permanence, raconte aujourd'hui une vieille *ekede* (assistante non initiée) de quatre-vingts ans, petite-fille de Flaviana et tante maternelle de Lia. On y donnait beaucoup de fêtes. Flaviana était, parmi les grands prêtres de l'époque, celle qui avait la plus importante progéniture spirituelle, raconte-t-on encore dans le *terreiro*¹⁴. Son rayonnement était tel qu'il fallait « faire deux rondes », raconte la vieille tante de Lia en parlant des danses des filles-de-saint lors des cérémonies publiques !

Flaviana est morte en 1940, à l'âge de quatre-vingt-douze ans, après avoir été visitée et interviewée, en 1938, par les anthropologues Ruth Landes et Edison Carneiro¹⁵. Après sa mort, le *terreiro* cessa partiellement ses activités. Son unique fille (de sang), Maria Eugênia (née en 1889), resta dans la maison pour « s'occuper des *orixás* » : entretenir les autels des divinités, leur faire un minimum de sacrifices rituels — peu ou pas de cérémonies publiques¹⁶ — etc. Mais elle ne pouvait faire aucune initiation car, bien qu'elle eût grandi dans cette maison et fût bonne connaisseuse de la vie du *terreiro* et de ses rites, et bien qu'elle eût son propre *orixá* « fixé » dans le *terreiro*, elle n'était pas elle-même passée par le rituel de l'initiation¹⁷. Maria Eugênia mourut en 1975, après avoir maintenu la maison et le *terreiro* pendant trente-cinq ans. La même année, Lia (fille de la fille du frère de même mère de Maria Eugênia), alors âgée de seize ans, était faite *iao* dans le *terreiro* de la Casa Branca, voisin de quelques centaines de mètres. Là, une « vieille tante » de la Casa Branca

¹³ Edison Carneiro raconte y avoir participé à des après-midi dansants à la mode des années vingt et trente (LANDES, 1967). Le même ethnologue et Roger Bastide s'y réfèrent à l'occasion de l'étude des *erês* (état liminaire entre la possession par l'*orixá* et le retour à l'état normal) qui s'y manifestaient de manière exemplaire (CARNEIRO, 1948 ; BASTIDE, 1958).

¹⁴ Ces dires sont confirmés par Edison CARNEIRO (1948 : 82). Celui-ci notait que Flaviana était le « cas le plus notoire », dans la Bahia des années trente, d'une mère-de-saint dont la descendance spirituelle était « énorme » et qu'elle devait cela à sa « bonté » et « sympathie personnelle ».

¹⁵ Voir CARNEIRO (1948) et LANDES (1967). Mentionnant cette entrevue, Vivaldo da COSTA LIMA parle du déjà « vieux » *terreiro* de Flaviana à l'époque (OLIVEIRA et COSTA LIMA, 1987 : 181).

¹⁶ Sauf au saint de la maison, Xangô, qui fut à nouveau honoré, racontent certains, vers la fin des années cinquante.

¹⁷ Dans son *memento nominum* des principaux dirigeants du *candomblé* bahianais, réalisé en 1948, Edison CARNEIRO (1948 : 110) enregistre cependant Maria Eugênia comme étant la « mère » de la Vila Flaviana à la suite de la défunte Flaviana.

rappela que la bisaïeule de Lia avait un *terreiro* qu'il revenait à Lia de reprendre. Mais celle-ci était toute jeune initiée, et il faut au moins sept ans d'initiation pour atteindre le statut d'*ebônim*¹⁸ qui permet à un initié de diriger un temple à son tour. Pendant quelques années encore (de 1975 à 1987), une très vieille fille-de-saint de Flaviana, nommée Das Dores, allait s'occuper des autels des *orixás* de la Vila Flaviana, jusqu'à sa mort en 1987. Bien qu'elle ait déjà été « petite mère » (seconde de la mère-de-saint) dans un autre *terreiro*, elle ne fut pas mère-de-saint de celui-ci. En effet, elle y vint de sa propre initiative, sans avoir été désignée par un jeu de cauris. Bon gré mal gré, Das Dores ne fit rien de plus que ce qu'avait fait la fille (non initiée) de Flaviana, qui la précéda : pas de consultation divinatoire, pas de « travail »¹⁹, pas d'initiation. Et pas de fête publique en hommage aux *orixás*.

C'est à la mort de Das Dores que Lia « accept(a) de prendre en charge le *terreiro* » (selon ses propres termes). Elle le fit sur l'injonction insistante de la divinité maîtresse du *terreiro* de la Vila Flaviana : Xangô Airá, la forme vieille du dieu des orages et de la justice. Cette injonction lui parvint dans le *terreiro* voisin — celui de la Casa Branca, où Lia avait été initiée — et par la bouche de sa mère-de-saint, qui est aussi sa cousine croisée patrilatérale. On verra plus loin que les périodes séparant le droit symbolique de Lia de reprendre le *terreiro* (en 1982, après sept ans d'initiation), la décision effective de reprendre le temple (en 1987, après la mort de la vieille fille-de-saint de Flaviana) et son redémarrage officiel (en 1991) sont chargées non seulement d'hésitations identitaires de la part de la jeune femme mais aussi de tensions diverses (entre autres avec la vieille Das Dores) qui ont certainement joué un rôle important dans les choix de Lia.

Une fois décidée la reprise du *terreiro*, le redémarrage de ses activités fut une vaste entreprise, qui se heurta à plusieurs difficultés : la résistance de cousins de Lia occupant une partie de la maison à des fins domestiques et une autre à des fins spéculatives ; le besoin d'une somme importante d'argent pour réformer la maison en mauvais état (réparations du toit, agrandissement et peinture de la salle de cérémonie, construction en dur d'une cuisine et des autels extérieurs) ; la formation de la première « barque » d'initiates, etc. Aussi Lia dut-elle mobiliser tous ses appuis : ceux de la Casa Branca, où elle fut initiée et qui est de la même « nation » (dite « *nagô* de *Ketu* ») que

¹⁸ Littéralement l'ainé(e), en yoruba.

¹⁹ Travail ou *ebô*, offrande propitiatoire ou de protection faite pour le compte de clients. Avec la consultation des cauris, c'est la principale source de revenu des prêtres et prêtresses du *candomblé*.

son propre *terreiro* ; ceux de la Fédération bahianaise du culte afro-brésilien, très liée depuis la fin des années quarante à ce même *terreiro* de la Casa Branca ; ceux de conseillers municipaux ; ceux de ses nombreux parents (biologiques et spirituels), etc. Tout cela lui permit de rouvrir le *terreiro* officiellement en 1991 et de présenter, l'année suivante, sa première « barque » de huit initiées en même temps qu'une image convaincante de la remise à neuf du vieux *terreiro*.

On vient de voir, à grands traits, à quelle place se situe l'histoire particulière de Lia dans l'histoire générale de ce *terreiro* et dans ses réseaux. Il nous faut encore reprendre cette histoire, non plus du point de vue du *terreiro*, mais à partir de la trajectoire de Lia elle-même. L'enquête biographique permet de restituer non seulement le groupe, mais aussi les valeurs partagées et les dispositions personnelles inculquées qui ont rendu possible l'espèce de prise de pouvoir que l'on vient de retracer brièvement. L'itinéraire social, thérapeutique et religieux de Lia nous fera retrouver les mêmes réseaux à l'œuvre, et mesurer toute leur efficacité au quotidien et toute leur capacité à orienter les destins individuels.

Ce dont parle le récit biographique de Lia, c'est d'abord d'une toile familiale tissée de longue date dans le monde des *orixás* et de leurs interprètes. Quand, enfant, elle passait devant la maison qui avait été le *terreiro* de sa bisaïeule et près de laquelle elle habitait, sa grand-tante, Maria Eugênia, qui vivait là et qui ne faisait que « s'occuper des autels », l'appelait et lui disait d'allumer une bougie pour sa « mère » (Flaviana), « car toi aussi tu es de ce sang » :

« Je venais en cachette, j'avais peur, mais tout ça c'était plus pour rire, j'étais petite, je ne comprenais rien. C'est après que j'ai commencé, vers neuf ou dix ans, que les maladies sont venues, des choses comme ça, qui ont attiré l'attention de la famille, que ça n'était pas une chose normale. »

Les maladies de Lia, entre dix et quatorze ans, furent principalement des malaises et des douleurs diffuses mais persistantes : gonflements des membres inférieurs, évanouissements, et surtout maux de tête. Sur ce point, le récit de Lia correspond à ce qui semble être une forme assez stéréotypée du cheminement vers l'initiation : les références à la maladie sont fréquemment euphémistes et évasives (COSTÀ LIMA, 1977 : 65), alors qu'au contraire les récits insistent plus volontiers sur l'évidence et la force du caractère symbolique de ces troubles²⁰.

²⁰ Les allusions aux maladies et aux désajustements sociaux ou psychologiques, faites par les premières *iaos* de Lia dans d'autres entretiens, ne sont pas moins évasives.

Vers quatorze ans, poursuit Lia, « les problèmes ont empiré ». À la question de savoir si elle parvint à identifier ce dont il s'agissait, la réponse ne montre, en fait, aucune hésitation :

« Non, je ne comprenais rien, je ne connaissais pas, bien que ma grand-mère [Maria Eugênia] tenait cette maison ici à l'époque [le *terreiro*]. Ma mère non plus ne comprenait rien, parce qu'elle ne participait pas à la chose [*não era envolvida na coisa*]. Elle croyait vraiment que c'était un problème de maladie, de médecin, quelque chose comme ça. »

Ce que le récit restitue surtout, c'est la rapidité et l'étendue de la mobilisation familiale pour interpréter ces malaises en termes symboliques et agir à ce niveau de perception. Ses tantes et cousines paternelles et maternelles furent là pour déceler très vite l'« anormalité » de ses maux et en faire des signes d'élection. Lia fut alors conduite dans une recherche de solutions thérapeutiques hors de la médecine officielle, accompagnée de loin par sa mère. Celle-ci, élevée dans le même contexte d'interprétation, s'y référait alors en négatif, avec une certaine crainte²¹.

Sur la recommandation d'un médecin officiel, un médecin spirite fut d'abord consulté. Il perçut « des radiations, quelques perturbations », mais rien qui le concernât. Il dit :

« Emmenez cette jeune fille d'ici, parce qu'ici ce n'est pas l'endroit pour elle. Son affaire à elle, c'est l'huile de palme. »²²

Lia fut ensuite conduite, par ses « tantes », vers un « oncle » (époux d'une tante maternelle) qui était le chef de culte d'un *terreiro* de *candomblé* dit d'Angola²³. Celui-ci identifia chez Lia une « guerre de saints » : c'était, commente la jeune femme aujourd'hui, une guerre entre son *orixá* personnel et celui du *terreiro* de la bisaïeule.

²¹ Petite-fille de l'ancêtre Flaviana, elle s'est avérée, dans la suite de nos enquêtes, une bonne informatrice de l'histoire du *terreiro* et une bonne connaisseuse de sa vie mythique et sociale. Elle est aujourd'hui totalement présente et solidaire de l'entreprise de sa fille biologique à la tête du *terreiro*.

²² « *O negócio dela é de azeite mesmo* » : allusion à l'huile de palme (*azeite de dendê*) qui sert à la cuisson des plats afro-bahianais et qui est aussi une manière péjorative de désigner le *candomblé*.

²³ Angola désigne l'une des nations religieuses afro-brésiliennes, qui utilise une terminologie d'origine bantou. Bien qu'ayant largement assimilé le modèle dit *nagô* (panthéon, symboles et rites), le *candomblé* d'Angola est tenu pour moins « pur ». En particulier, on y « reçoit » plus facilement les *caboclos*, qui sont des esprits dits de la terre, d'anciens esclaves ou d'indiens, et qui sont distingués des *orixás*, divinités d'origine africaine. La manifestation des *caboclos* est plus « sauvage » que celle des *orixás*.

C'est par l'intermédiaire de cet oncle que Lia fut mise en contact avec une prêtresse *cabocla*²⁴. Son *caboclo* se manifesta violemment à la seule vue de Lia à l'entrée du temple :

« À peine avait-elle ouvert le portail que le *caboclo* se manifesta sur elle, et se mit à prendre²⁵ aussi les personnes qui étaient là. Elle improvisa tout de suite, sur place, un *ebô*²⁶ pour moi. Ça a fait quelque chose, je me suis trouvée mieux. Mais elle a dit à ma mère, le *caboclo* a parlé : "Écoutez, le problème de cette fille, c'est qu'elle doit faire son saint"²⁷. Mais il ne parla pas de ma charge de mère-de-saint, que j'avais ici. »

Ainsi condamnée à « s'occuper » de son *orixá* et alors que sa mère était effrayée par le coût prévisible de l'opération, Lia vit apparaître, du temple de la Casa Branca, sa cousine croisée (fille de la sœur de son père), qui lui proposa de faire son initiation. Le père de Lia (décédé peu de temps après sa naissance) avait été, dans les années cinquante, *ogã* de la Casa Branca²⁸. Et c'est sa nièce, Marieta, qui était la mère-de-saint de cet important *terreiro* lorsque la nécessité de l'initiation se présenta pour Lia avec une telle insistance, en 1973. Marieta « envoya chercher [Lia] parce qu'elle savait qu'[elle] était très malade ». Comme cette mère-de-saint vivait (et officiait) entre Bahia et Rio, il fallut attendre deux années de plus pour que l'initiation de Lia puisse effectivement se réaliser, dans une petite « barque » (promotion) de quatre initiées, en 1975-1976. La « petite mère » de Lia — c'est-à-dire celle qui assumait, entre autres choses, les dépenses de son initiation — était liée à elle par une relation au même *orixá*. Cette relation dans l'ordre de l'identité mythique renforça la position de Lia plus tard, quand sa « petite mère » devint la mère-de-saint du *terreiro* de la Casa Branca (en 1985), avant que Lia elle-même ne décide de reprendre le temple de la Vila Flaviana.

C'est au moment de l'initiation de Lia et de la « fixation » de sa divinité personnelle (Xangô) dans ce *terreiro*, en 1975-1976, que, dans le *terreiro* voisin, fondé par la bisaïeule de Lia, la vieille Maria Eugênia mourut, suppléée informellement par Das Dores. À la Casa Branca, une « vieille tante » de Lia rappela que sa bisaïeule avait un

²⁴ Prêtresse qui reçoit les *caboclos*.

²⁵ «Foi pegando».

²⁶ Un « travail » : offrande expiatoire.

²⁷ « *Tem problema de santo para fazer* », c'est-à-dire : doit faire le rituel de l'initiation.

²⁸ Le *ogã* est un notable, initié ou non, qui donne un appui social, politique, et économique au *terreiro*, en plus d'assumer, en principe, certaines charges rituelles (musicien, sacrificateur, etc.).

terreiro pour une autre espèce de Xangô (Xangô Airá — la forme vieille de la divinité) et que c'était à Lia de le reprendre.

Quelques mois avant son initiation, Lia s'était mariée avec un jeune homme de son quartier, et avait eu un enfant. Après avoir suivi, contre son gré, les états maladifs et l'itinéraire thérapeutique, religieux (et familial) de Lia, son mari lui reprocha de négliger sa maison et sa fille en passant trop de temps au *terreiro*, au travail (comme serveuse de restaurants touristiques) et aux études. Elle réussit quand même à terminer le *ginásio* (quatrième année de l'enseignement secondaire). Elle interrompit son travail de serveuse, puis ses études, mais suivit encore un cours de dactylographie. Lorsque son mari, jaloux et insatisfait de la voir si peu à la maison, partit pour Rio de Janeiro, la séparation marqua le début d'une nouvelle série de problèmes personnels (d'emploi et d'argent) dans la vie de Lia. Mais toute sa famille biologique et spirituelle « savait déjà » que c'était la manifestation de l'autre *orixá*, celui du *terreiro* de la bisaïeule de Lia, qui demandait qu'elle s'en occupe. Plusieurs années durant, les cauris et les vieilles dames de la Casa Branca le confirmeront :

« Les gens racontent, les plus anciens, qu'on savait déjà que la chose était pour moi, que la personne n'existait pas encore. D'ailleurs elle [la bisaïeule, morte en 1940], encore en vie, disait : "elle n'est pas encore née, la personne qui va prendre en charge [le *terreiro*]". »

Et quand, lisant les cauris, la mère-de-saint de la Casa Branca annonça que l'*orixá* qui « dérangeait » encore Lia était bien Xangô Airá, celui du *terreiro* de la bisaïeule, « alors, les gens ont dit : "Ah, il y a de la logique !" ». »

Petit à petit, les *orixás* ont commencé à « ouvrir les chemins », c'est-à-dire à dégager l'horizon social plutôt préoccupant de Lia. Peu après sa séparation (en 1978), elle travailla à nouveau comme serveuse et danseuse dans un restaurant folklorique, refaisant alors, sur scène, les danses des *orixás*. En 1982, après sept ans d'initiation et après avoir accompli les « obligations » nécessaires, elle devint *ebônim*, pouvant prétendre à une charge de mère-de-saint. C'est alors que, par l'intermédiaire d'un notable de la Casa Branca, elle commença à travailler sur contrat dans l'organisme officiel de tourisme de l'État²⁹. C'est à ce moment-là, aussi, qu'elle trouva, grâce à un appui venu de son *terreiro*, un petit emploi dans la fonction publique (aide-surveillante à mi-temps dans une école primaire). Très consciente de la portée de ses actes symboliques, Lia observe que « tout cela est

²⁹ C'est ainsi qu'elle fit des voyages de promotion en Côte-d'Ivoire, en Colombie et au Chili (dans ce dernier pays, en 1991, déjà avec le titre de mère-de-saint en exercice).

apparu après l'obligation³⁰, mais avant l'obligation, rien n'apparaissait, les chemins étaient fermés ».

Avec l'aide de divers parents, de « vieilles tantes », de sœurs-de-saint et d'*ogãs* de la Casa Branca, elle commença à s'occuper du vieux *terreiro* de la Vila Flaviana. Elle se confronta alors à la vieille Das Dores :

« Elle ne m'aimait pas bien, raconte Lia. Ou bien elle savait déjà. Je suis allée à quelques fêtes mais elle ne m'aimait pas. Alors je l'ai laissée, j'ai attendu. Et il ne s'est pas passé beaucoup de temps avant qu'elle meure. »

À partir de 1987, après la mort de Das Dores, elle fit régulièrement des rituels pour les *orixás* de la Vila Flaviana. Elle entreprit les démarches auprès de la Fédération bahianaise du culte afro-brésilien pour faire reconnaître ce *terreiro* comme étant de la très respectée nation *Ketu* et elle-même comme mère-de-saint. Ses démarches aboutirent en 1990 et Lia put afficher ses titres sur le mur de la grande salle.

L'année suivante, en 1991, elle abandonna son emploi de fonctionnaire pour se consacrer entièrement à la reprise du *terreiro* de sa bisaiëule. Elle vint y habiter définitivement avec ses deux enfants (dont un qu'elle eut après sa séparation) et avec quelques-unes des jeunes femmes qu'elle préparait pour une première initiation et qui allaient rester chez elle provisoirement.

Deux *ogãs* confirmés et notoires étaient alors installés auprès d'elle et, tout en marquant une présence masculine dans le *terreiro*, remplissaient les deux principales fonctions rituelles des *ogãs* de tout temple :

— R. D., fils de Maria Eugênia et petit-fils de Flaviana, est *axogum* (sacrificateur). En outre, il habite en permanence dans la Vila Flaviana (une pièce donnant sur la rue) et son fils vient lui-même d'être fait *ogã* dans le même *terreiro*.

— B. L. est *ogã* de la Casa Branca et habite par intermittence chez Lia. Il est *alabê* (chargé des tambours), fonction tenue pour l'une des plus essentielles puisque c'est lui qui dirige les « descentes » des divinités et indique la teneur de leur *axé* (énergie).

Le début de l'année 1991 marqua la reprise des rites calendaires à la Vila Flaviana. Très vite, dès la mi-1991, Lia créa, avec ses appuis, la société civile chargée de représenter et défendre les intérêts du

³⁰ Il s'agit de l'« obligation » de sept années d'initiation, qui l'institue comme possible mère-de-saint.

terreiro et elle s'installa elle-même — à titre provisoire, soulignait-elle — comme présidente de la société. De son temple, elle a bien conscience aujourd'hui d'être « l'autorité suprême », dit-elle, et que sa « parole y vient en premier ». L'année 1992 consacra publiquement Lia comme mère-de-saint après la sortie rituelle de ses huit premières *iaos*.

LA RACINE ET LE SANG

Lia aurait bien pu être toute sa vie aide-surveillante dans une petite école ou serveuse dans des restaurants de cuisine bahianaise pour touristes : « J'étais une mulâtresse sympathique », dit-elle avec un soupçon de regret. Au lieu de cela, un réseau serré de déterminations symboliques, sociales et politiques l'a conduite au statut de mère-de-saint et de « leader spirituel » du *candomblé* bahianais (comme elle se nomme elle-même), sans qu'elle l'ait vraiment décidé. Elle s'en est fort bien accommodée cependant, à partir d'un certain moment de sa trajectoire, donnant même l'impression, par son esprit d'initiative et par l'usage intelligent de ses soutiens structureaux, d'une inversion des déterminations. D'un sujet formé malgré lui et pour les besoins de la reproduction sociale de la culture afro-bahianaise, on passe à l'image positive du « leader », traduction personnelle et modernisée de la fonction et des qualités de la mère-de-saint dans la culture (populaire et profane) du *candomblé*.

Dans ces conditions, le passage au statut de chef de culte implique un travail sur l'identité individuelle qui, simultanément, reconstruit son identité collective de référence. Lia recourt à une légitimation généalogique, ce qui est logique dans une recherche d'identité. Ce recours fait usage, à double sens et parfois en termes contradictoires, de la notion de *sang* : le sang de la famille « biologique » (celui qu'on désignera par le terme qui le remplace parfois : la racine) et celui, rituel, du *terreiro* (*eje* : le sang du sacrifice).

Lia parle du sang familial pour expliquer sa propre légitimité :

« C'étaient les vieilles filles [filles-de-saint de la Casa Branca] qui insistaient pour que je reprenne le *terreiro*. Et j'étais du sang, c'était plus à moi de reprendre. »

Elle l'évoque aussi bien pour légitimer la prise du *terreiro* par sa grand-tante après la mort de la bisaïeule : « qui est du sang, on ne peut pas l'empêcher de reprendre », dit-elle tout en sachant que, dans l'espace du *terreiro*, c'est en principe la filiation spirituelle qui prévaut. Pourtant, personne ne s'est opposé à sa grand-tante parce

qu'« elle était la fille de la maîtresse de maison » : non initiée mais « du sang ». Avec les mêmes arguments, Lia parle de sa mère ou de sa tante maternelle, qui ne sont pas initiées mais sont « du sang, de la racine ». Elle parle encore avec les mêmes termes de sa sœur, plus âgée qu'elle de huit ans mais initiée après elle et qu'elle a prise comme première assistante de son *terreiro*³¹. À son propos, Lia tire toutes les conséquences d'une conception selon laquelle la fonction sacrée est « un héritage de famille » : l'intégration de sa sœur biologique permet d'amplifier l'efficacité du « sang lui-même ».

Dans tous les cas évoqués, le sang familial renforce les statuts religieux. Il en favorise l'émergence, comme le montre la densité du tissu familial traversant la communauté spirituelle des deux *terreiros* que l'on a présentés. Il peut aussi les compenser, par exemple dans la légitimation de Maria Eugênia à couper court, en 1940, à toute spéculation de succession parmi la très nombreuse descendance spirituelle de la défunte Flaviana.

Si ce sang-là renforce la légitimité de Lia face à d'autres filles-de-saint, il est une autre espèce de sang dont elle peut, à l'inverse, faire usage contre des cousins, enfants d'un frère (de même père) de la mère de Lia, non initiés mais occupant de longue date une partie de la maison héritée de la même ancêtre Flaviana, et que Lia a entrepris de déloger pour ne consacrer cet espace qu'à ses fonctions religieuses. Cette deuxième espèce (*eje*, le sang du sacrifice) renvoie aux pratiques rituelles et à la socialisation des *terreiros*. Le sang est l'essence du sacrifice ; c'est ce qui circule, des hommes aux dieux, dans les abattages rituels des animaux (boucs, coqs, pigeons). Dans ceux qui se réalisent au *terreiro* de la Vila Flaviana, on couvre abondamment de sang les trois autels extérieurs d'Exu (le messager des *orixás*) qui en transmet l'énergie aux autres divinités. Ce sens du sang privilégie donc une autre référence collective : celle du *povo-de-santo*³².

C'est dans le double sens, consanguin et culturel, qu'il faut sans doute comprendre l'affirmation que Lia se souvient avoir entendue, enfant, quand sa grand-tante lui disait, à la porte du vieux *terreiro* de sa bisaïeule : « toi aussi tu es de ce sang ». La jeune mère-de-saint sait fort bien jouer, maintenant, de l'ambivalence de la notion de sang. Le mélange des généalogies familiale et spirituelle sur quatre générations permet cette marge de manœuvre, comme le permet l'absence traditionnelle d'une définition claire et universelle des

³¹ La sœur aînée, plus jeune que Lia dans le registre de l'identité mythique, fut *ebônim* (aînée) après que les cauris aient été jetés, imposant à Lia la charge principale du vieux *terreiro*. De fait, sa sœur prend une part très importante dans le redémarrage du *terreiro*, jouant pleinement son rôle de « petite mère » (*ia kekerê*).

³² L'ensemble des participants, initiés ou non, du *candomblé*.

principes de la succession dans le *candomblé*. On sait qu'il faut, de toutes les façons, être initié pour diriger un temple et on ne peut pas être initié par un parent de sang³³. Mais l'existence de liens familiaux (*a priori* opposés aux liens spirituels) met, par ailleurs, de l'ordre dans les possibles compétitions entre fils-de-saint de statut religieux égal. L'intégration des lignes familiales aux lignes spirituelles peut donc rendre le remplacement des chefs de culte « plus tranquille » (COSTA LIMA, 1977 : 131) et n'est plus, dans ce cas, contradictoire.

Devenue elle-même mère-de-saint, c'est à partir d'une distinction plus tranchée — et même d'une tension — entre les notions de sang familial et de sang rituel que Lia transforme son identité collective de référence. Deux moments dans cette reconstruction identitaire : dans un premier temps, elle se pose comme sujet élu dans une dimension mythique, celle de l'*orun* (le monde immatériel de la religion et du système culturel afro-brésilien) :

« L'important est d'avoir aussi sa spiritualité, sa médiumnité, ce que chacun a, mais amène du berceau, ça dépend beaucoup de ce que chacun amène, ce n'est pas le père-de-saint ou la mère-de-saint qui fait que la personne l'a, c'est ce que la personne apporte comme un don personnel. »

Et, à propos de son conflit avec la vieille fille-de-saint occupant le *terreiro* de la Vila Flaviana lorsqu'elle-même venait juste d'être initiée, Lia dit aujourd'hui :

« Cette dame avait l'ambition d'être mère-de-saint mais elle n'avait pas... elle n'était vraiment pas née pour être mère-de-saint. La fonction [*o cargo*] n'était pas pour elle. J'existais déjà. J'avais déjà fait les obligations à la Casa Branca. »

En d'autres termes, la force de Lia, c'est que son existence comme mère-de-saint du vieux *terreiro* était déjà inscrite dans l'ordre mythique (*l'orun*). Dire que là, elle « existait déjà », c'est affirmer — dans un conflit de légitimité — la primauté et le caractère absolu de l'identité mythique du chef de culte, contre les déterminations sociales de la trajectoire.

Deuxième temps de la construction identitaire de Lia : cette nouvelle identité mythique et sociale suppose un certain effacement de soi, un « renoncement » face à un destin qui la place hors du monde social commun³⁴. Lia montre très bien ce renoncement dans la manière dont

³³ Notons qu'il y a là, déjà, divers cas d'exception.

³⁴ C'est ce renoncement qui fonde la figure du héros (DA MATTA 1983) et, de la même façon mais dans un contexte idéologique moderne, celle du « leader ».

elle traite la question de la propriété de la maison où se trouve le *terreiro*. Face à des cousins dérangeants, elle procède à une désappropriation immobilière dont elle est elle-même victime autant que les cousins immédiatement visés. En se comportant de la sorte, elle s'inscrit, non pas dans une démarche mythique et hors du monde, mais dans une autre logique sociale, qui transforme son horizon et son groupe de référence, et la fait s'écarter des réseaux et principes familiaux qui l'ont conduite où elle est.

Cette logique s'inscrit dans une politique d'expansion et de consolidation du *candomblé* bahianais, qui s'appuie depuis une trentaine d'années sur les sociétés dites de bienfaisance — associations civiles représentant les *terreiros* — et sur la Fédération bahianaise du culte afro-brésilien. L'une des questions en jeu dans l'organisation collective et la politisation du *candomblé* bahianais est celle de sa territorialisation, c'est-à-dire de la mise au cadastre des lieux de culte par les pouvoirs publics et de leur usage exclusivement sacré, sous le contrôle des sociétés de bienfaisance. La Casa Branca — maison où Lia a fait sa socialisation religieuse — a été le premier *terreiro* à lancer ce mouvement politique de consolidation, tout comme elle fut à l'origine de la création de la Fédération bahianaise du culte afro-brésilien en 1946.

Venue, par des liens où le sang familial et la filiation spirituelle se mélangent, du *terreiro* très « politique » de la Casa Branca, dans lequel elle fut non seulement initiée mais aussi désignée par les cauris à la tête du temple, voisin et allié, de la Vila Flaviana, Lia avait toutes les conditions pour créer, dès la première année d'existence officielle de son *terreiro*, une « Société Religieuse et Bienfaitrice »³⁵ dont l'un des premiers objectifs serait l'enregistrement cadastral de sa maison et son usage exclusif et définitif par le *terreiro*. Dans sa lutte contre ses cousins, Lia a fait inscrire à la Fédération du culte afro-brésilien que le terrain appartient au *terreiro* et que « les descendants de Flaviana » ont fait « don » du terrain à la société de bienfaisance. Celle-ci est enregistrée légalement comme responsable exclusive de l'usage de la maison cadastrée comme patrimoine culturel.

Lia a le souci de la norme. Une fois terminées les procédures visant l'expulsion de ses cousins (qui logent dans une partie de la maison, l'autre partie étant occupée par Lia et sa famille spirituelle), elle prendra soin du *terreiro* dans le cadre de procédures qu'elle dit « normales », c'est-à-dire dans le but de maintenir la séparation complète et définitive de la maison comme patrimoine familial

³⁵ Cela n'est pas du tout une pratique courante parmi les mères-de-saint nouvellement instituées.

(fonction annulée) et comme espace religieux (fonction exclusive). Par ailleurs, et dans le même état d'esprit, elle envisage la transmission de sa charge de mère-de-saint dans les seules lignes des filiations spirituelles.

Elle minimise donc aujourd'hui, dans ses discours et dans une partie de ses pratiques, la référence à la collectivité familiale qui l'a fait émerger comme mère-de-saint. Elle est, en ce sens, exemplaire des transformations récentes de la culture afro-brésilienne à Bahia, auxquelles elle participe. En visant la reconnaissance officielle de leurs pratiques culturelles « spécifiques », en suscitant des mouvements « africanistes », voire « négristes », en développant des discours « puristes » et « antisyncrétiques », etc., les milieux afro-bahianais s'érigent contre de vieilles discriminations entretenues par l'État et produisent les références d'une identité collective dont les enjeux dépassent largement le domaine des *orixás* et concernent les relations sociales, raciales et politiques de la vie bahianaise (AGIER, 1992, 1993 ; SANTOS, 1989). Mais c'est régulièrement au détriment des familles et en conflit contre les logiques familiales que ces mouvements et ces affirmations identitaires collectives se développent, même si c'est dans les réseaux familiaux qu'ils naissent et se reproduisent.

*
**

Itinéraires et transes semblent *a priori* ne parler que de drames et de dénouements individuels dans un univers qui paraît liminaire, non hiérarchique et non structuré³⁶. Or, ce sont des groupes en mouvement que récits et observations nous donnent à voir : une vaste généalogie, dans le cas de l'histoire de Lia, en amont et en aval de la formation de son identité de mère-de-saint ; un système de relations sociales, dans le cas de son *terreiro*, où les enjeux économiques, fonciers et politiques sont bien présents dans la vie quotidienne du temple, révélant par là-même un groupe social en activité ; un milieu créateur et utilisateur de la culture afro-brésilienne, traversé par les diverses tensions du contexte sociologique de la très moderne ville de Bahia. Entre l'histoire individuelle de Lia et celle du *terreiro* de la Vila Flaviana, la rencontre s'est faite à partir de diverses mises en ordre et impositions plus ou moins collectives et ritualisées. L'ordre des *orixás*, l'ordre des réseaux familiaux et celui, enfin, du milieu afro-bahianais du *candomblé* dans son ensemble ont formé le contexte relationnel de l'identification mythique et sociale de Lia. On ne peut pas en déduire qu'il faut tout cela pour « faire » une mère-de-saint à Bahia, mais on peut dire que cela illustre une certaine modernisation

³⁶ Selon les repères de TURNER (1990).

et complexification du *candomblé* et de ses formes de conversion. Dans le quotidien et dans le rituel de la Vila Flaviana, un ensemble varié de personnes et de relations³⁷ édifient le *candomblé* comme religion de l'identité (individuelle et collective) autant que de l'affliction individuelle.

BIBLIOGRAPHIE

- AGIER (M.), 1992. — Ethnopolitique. Racisme, statuts et mouvement noir à Bahia, *Cahiers d'Études africaines*, XXXII (1), n° 125 : 53-81.
- AGIER (M.), 1993. — Une ville entre magie et industrie. Nouveaux espaces d'identités à Bahia, au Brésil, *Problèmes d'Amérique latine*, n° 11.
- AUGÉ (M.), 1987. — D'un rite à l'autre. Entretien entre Marc Augé et Daniel Fabre, *Terrain*, n° 8 : 71-76.
- AUGRAS (M.), 1992. — *Le double et la métamorphose*, Paris, Méridiens Klincksieck.
- BASTIDE (R.), 1958. — *Le Candomblé de Bahia (rite nagô)*, Paris-La Haye, Mouton.
- CARNEIRO (E.), 1948. — *Candomblés da Bahia*, Bahia, Publicações do Museu do Estado.
- COSTA-LIMA (V.), 1977. — *A família-de-santo nos candomblés jeje-nagôs da Bahia : um estudo de relações intra-grupais*, Salvador. Pós-graduação em Ciências Humanas, Universidade Federal da Bahia.
- DA MATTA (R.), 1983. — *Carnavals, bandits et héros. Ambiguïtés de la société brésilienne*, Paris, Le Seuil.
- LANDES (R.), 1967. — *A Cidade das Mulheres*, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira.
- MOTTA (R.), 1992. — La transe, la nomination et la reconnaissance dans le xango de Recife, *Archives de Sciences Sociales des Religions*, n° 79 : 47-52.
- OLIVEIRA (W. F.) et COSTA LIMA (V.) (eds), 1987. — *Cartas de Edison Carneiro a Arthur Ramos : de 4 de janeiro de 1936 a 6 de dezembro de 1938*, São Paulo, Corrupio.
- SANTOS (J. T. dos), 1989. — As imagens estão guardadas : reafrikanização, *Comunicações do Iser*, VIII, 34 : 50-58.
- TURNER (V.), 1990. — *Le phénomène rituel. Structure et contre-structure*, Paris, PUF, coll. Ethnologies.
- VERGER (P.), 1981. — *Orixás. Deuses iorubás na Africa e no novo mundo*, São Paulo, Corrupio.

³⁷ Variété que montre bien l'assistance hétéroclite de la première sortie des initiées, présentée au début de ce texte.